



Discussion Papers

ISSN 1868-4947/14

LARS LAMBRECHT

**ES „DÜRFEN DER WENIGEN NICHT ZU WENIG SEIN“
VOM „GEIST UNBEFANGENER MENSCHLICHKEIT“
ZU HANNAH ARENDT UND KARL JASPERS**

ZÖSS Discussion Paper No. 14 / 2008

Redaktion:

ZÖSS

Fakultät WiSo – Department Wirtschaft und Politik

Universität Hamburg

Von-Melle-Park 9

D – 20146 Hamburg

Im Internet: <http://www.wiso.uni-hamburg.de/zoess>

Lars Lambrecht

Es „dürfen der Wenigen nicht zu wenig sein“.

Vom „Geist unbefangener Menschlichkeit“.
Zu Hannah Arendt und Karl Jaspers

Der folgende Beitrag versucht, dem Thema ‚Vergessen – verdrängt – erinnert? Philosophie im Nationalsozialismus‘ mittels geschichtswissenschaftlich-philologischer Methoden zur Sichtung und Interpretation von Arendts und Jaspers’ hauptsächlich (intellektuell-)biographischen Quellen gerecht zu werden – gedruckte Briefwechsel, autobiographische Äußerungen sowie solche Publikationen beider Autoren, in denen ihr eigenes biographisches Anliegen zu spüren ist, in denen ihre aktuelle Geschichte verarbeitet scheint. Dabei ist gleich zu Anfang auf das Buch von Hans Saner *Erinnern und Vergessen. Essays zur Geschichte des Denkens* (2004) zu verweisen, das ebenso einschlägig wie feinsinnig den biographischen Quellen, den Werken und dem Leben von Arendt und Jaspers gewidmet ist. Wenn allerdings davon ganz unabhängig bei der Literaturrecherche hier auf diese Quellen noch einmal eingegangen wird, dann nur unter Verzicht darauf, die Geschichte beider unter dem Nationalsozialismus ‚objektiv‘ wiedergeben zu wollen, sondern um sie in eigener philosophierender, systematischer und kommunikativer Absicht für unser Thema zu Worte kommen zu lassen.

Der Verzicht auf geschichtswissenschaftlich beanspruchte Objektivität ist zudem in erster Linie der komplizierten Quellenlage geschuldet, gibt es doch z.B. die sieben Jahre zwischen 1938 und 1945 keinen Briefwechsel zwischen beiden, wegen der „Angst“ davor, wie Arendt schrieb, den anderen „zu gefährden“.¹ Zwar existieren Jaspers Selbstdarstellungen von 1939 und Tagebuchaufzeichnungen, einige von 1939-42 schon gedruckt², aber nichts Vergleichbares von Arendt. Ersatzweise sind Briefwechsel an Dritte für die Nazi-Zeit heranzuziehen, z.B. der Arendt-Blücher-Briefwechsel, 1996, oder für die Zeit nach 1945 der zwischen Jaspers und K.H. Bauer, 1983, und zwischen Arendt und K. Blumenfeldt, 1995, oder H. Broch, 1996. Besonders pikant sind die Briefwechsel beider mit Heidegger, in denen es aber nur wenige Zeugnisse für die Zeit von 1933-45 gibt.³ Das wertvollste Dokument stellt der bereits zitierte Briefwechsel von Arendt und Jaspers dar, dessen Zeugnisse allerdings erst nach Mitte 1945 zu

¹ Arendt/Jaspers 1985, 64.

² Jaspers 1967.

³ Heidegger/Jaspers 1990; Arendt/Heidegger 1998.

fließen beginnen, dafür aber überaus reichlich und ganz besonders fruchtbar. Damit ist auch die Dimension der folgenden Auseinandersetzung benannt: *Erinnerung* – es handelt sich (a) um ihre Erinnerungen an die jüngste NS-Vergangenheit, aber auch (b) um beider authentische Zeitzeugenschaft für ihre Gegenwart 1945-49 und in der jungen BRD und deren Umgang mit der unmittelbaren Erinnerung an die Naziherrschaft. Zu diesen intellektuell-biographiegeschichtlichen Quellen gesellen sich dann allerdings eine ganze Reihe gewichtiger Schriften beider, von Arendt etwa alles, was im Umkreis der von ihr initiierte Erforschung der KZs bis hin zu ihrer Hauptschrift, den *Ursprüngen und Elementen der totalen Herrschaft*, und ihrem *Eichmann in Jerusalem* erschienen war, bei Jaspers alles, was er von seinem Engagement zur *Idee der Unversität* über die *Schuldfrage* bis zur *Atombombe und die Zukunft des Menschen* verfasste. Ob es sich hinsichtlich der Zeit ab 1945 – und wenn ja, von welchem Ereignis? – um ein ‚Vergessen‘ bzw. ‚Verdrängen‘ handeln könnte, wagt der Verfasser (noch) nicht zu beurteilen.

Der folgende Versuch gliedert sich hinsichtlich Recherche und Reflexion in drei Schritte:

1. die Zeit der Naziherrschaft und der ‚philosophische Geist des Politischen‘ oder: was konnte man wissen?
2. die Frage nach der zeitgenössischen Notwendigkeit eines Antifaschismus bzw. die Frage nach den „Wenigen“ (Arendt) oder: was wird erinnert?
3. der „Geist unbefangener Menschlichkeit“ (Jaspers) oder: wie werde ich damit fertig, die Frage nach der sog. Bewältigung der Vergangenheit.

1. Zum philosophischen Geist des Politischen in der Zeit der Naziherrschaft

Die Rekonstruktion des Philosophierens in der Nazizeit muss auf eine genauere chronologische Empirie verzichten; an ihrer Stelle geht es in einem ersten Annäherungsschritt um das intellektuelle Milieu, in dem sich die Frage nach der Nazi-Option der Philosophie bzw. ihrer Verweigerung bewegte – nämlich um die Frage nach dem Politischen eines jeglichen Philosophierens. Ginge man aber chronologisch vor, müssten jetzt sämtliche Dokumente beider Denker aus dieser Zeit erörtert werden, um der Frage nahe zu kommen (nicht etwa: sie beantworten zu wollen), was es bedeutet, nicht Nazi-Philosoph zu werden, zu sein bzw. geworden zu sein.

Diese Frage, so die hier nicht weiter zu belegende 1. Hypothese, ist eine Sache der Analyse der sog. ‚Zwischenkriegsphilosophie‘, d.h. der Berücksichtigung der Folgen (der Verarbeitung) des Ersten Weltkriegs, das Ende Europas, wie Arendt es nannte, und die angebliche Konsequenz daraus: der Holocaust/ Chur-

ban⁴ (das Ja oder Nein zu einem Ursache/Wirkungsmechanismus, darf man ihn annehmen á la Versailles und die Folgen, wie es von Hitler bis Ernst Nolte entlastend hieß?). Die historische Einordnung des I. Weltkriegs, des ‚Choks‘, wie es auch hieß, ist die entscheidende zeitgeistige Signatur aller oder wenigstens der meisten Intellektuellen in Deutschland seit 1919, zunächst unabhängig von ihrem politischen Standpunkt, aber dann ein Lackmuspapier für ihre spätere Orientierung und Stellung zum Nationalsozialismus; manche verstehen sogar Heideggers *Sein und Zeit* als Bewältigungsversuch jenes ‚Choks‘.

Eine 2. Hypothese betrifft damit die Frage nach der Notwendigkeit des Politischseins der Philosophierenden: Verfolgt man die alteuropäische Philosophiegeschichte bis ins 20. Jh., so lassen sich seit dem ‚Fall Sokrates‘ viele kritische Geister aufzählen, aber auch eine große Anzahl von Philosophen, die sich den jeweiligen Machthabern angedient haben, wenn Letzte nicht sogar überwiegen. Es wäre mithin eigentlich keine Frage, warum Philosophen sich nicht auch der Weltanschauung und der Partei der Nazis angedient haben sollten. Fragt man dagegen, wie es kommen konnte und was es bedeutete, nicht Nazi-Philosoph zu werden, dann könnte eine vorschnelle Antwort lauten, einfach unpolitisch gewesen zu sein, Machtabstinenz geübt zu haben, als Philosoph, dem seit Sokrates die schnöde Politik doch nur den Schierlingsbecher brachte. Dass Karl Jaspers und Hannah Arendt solche unpolitischen Denker waren resp. erst sehr spät zur Politik gekommen wären, ist z.B. die These von Otfried Höffe gewesen.⁵ Das wäre sicher richtig, wenn man Politik, das Politische verengt auf tagespolitische Ereignisse, die Institutionen, Parteien und ihre Repräsentanten u. dgl. mehr reduzierte. Aber so einfach ist das eben nicht, weil politisch im weiteren Sinne auch der Unpolitische – s. Thomas Manns *Bekenntnisse* von 1918 – ist und außerdem dieselbe Philosophiegeschichte lehrt, dass, wenn ein Philosoph sich nicht mit der Politik beschäftigt, d.h. nicht zum Fürsten geht, dieser im Zweifelsfall zu ihm kommt, oder, wie es Arendt durchaus kritisch gegenüber Jaspers formulierte, „weil es eine unpolitische Sicherung gegen Politik überhaupt nicht gibt“⁶. Das Politische konstituiert nicht nur generell das Philosophieren, sondern dürfte speziell auch bei Jaspers und Arendt vor dem Faschismus zu veranschlagen sein.

Bei Arendt trifft auch gegen eigenes Bekunden das frühe Politisch-Denken zu, wenn man etwa an ihre Erfahrungen im Elternhaus, ihre vielen sozialdemokratischen Freunde aus ihrer Jugend und ihre selbstbewusste Abwehr jeglichen Antisemitismus in Bultmanns Seminar in Marburg usw. berücksichtigt.⁷ Doch ange-

⁴ Vgl. Lambrecht 1999.

⁵ Höffe 2006.

⁶ Arendt/Jaspers 1985, 85.

⁷ Vgl. Young-Bruhl 1991, 108. Allerdings behauptet sie noch 1963 im Brief an G. Scholem, dass sie sich „in der Jugend weder für Geschichte noch für Politik interessierte“ (Arendt 1996, 29), vgl. dazu das Gaus-Interview ebd. S. 47 und oben das fol-

sichts der erwähnten mangelnden Quellenlage und ohne entsprechende archivalische Studien, die hier nicht möglich waren, ist für die Nazi-Zeit bei ihr und anschließend auch bei Jaspers nur wenig anzumerken.

Hinsichtlich des Politischseins wird, wie bei Höffe, immer wieder darauf hingewiesen, dass Arendt nicht das war, „was sie ein ‚politisches Wesen‘ nannte“,⁸ gleichwohl war für sie der ‚Fall 1933‘ klar: Von Gaus befragt: „Gibt es in Ihrer Erinnerung ein bestimmtes Vorkommnis, von dem an Sie Ihre Hinwendung zum Politischen datieren könnten?“⁹, antwortete sie:

Ich könnte den 27. Februar 1933, den Reichstagsbrand, und die darauf in derselben Nacht erfolgten illegalen Verhaftungen nennen. [...] Was dann losging, war ungeheuerlich [...] Dies war für mich ein unmittelbarer Schock, und von dem Moment an habe ich mich verantwortlich gefühlt.⁹

Sie geht in den Widerstand, emigriert nach einer Verhaftung erst nach Paris, organisiert im Rahmen zionistischer Organisationen, ohne selbst Zionistin zu sein, die Rettung jüdischer Kinder aus Deutschland, Auswanderer nach Palästina und die Rechtshilfe für Antifaschisten.¹⁰ Mit US-amerikanischen Sondervisa entkam sie dann zusammen mit Blücher über Südfrankreich, wo sie Benjamin zum letzten Mal sahen, und Lissabon ins Exil nach New York. All dies ist die implizite Signatur der *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, das Buch, das, wie Kurt Blumenfeld feinsinnig bemerkte, „die ungeschriebene politische Philosophie der Person [enthält], der es gewidmet ist“ – Heinrich Blücher¹¹, das dem Mann also gewidmet war, dessen geistige Bedeutung sie später Jaspers gegenüber so beschrieb, „dass ich dank meines Mannes politisch denken und historisch sehen gelernt habe“¹², was ganz sicher aus liebender Treue übertrieben war. Eine detaillierte, politisch-historische Auswertung des Briefwechsels muss hier unterbleiben, der allerdings auch erst 1936 einsetzt, nachdem sie Blücher im Frühjahr 1936 u.a. in der Wohnung von Walter Benjamin kennen gelernt hatte.

gende Bekenntnis zu Blücher. Neben der Bultmann-Reminiszenz ist ein schöner, indirekter Beleg für ihre frühe wache Abwehr jeglichen Antisemitismus ein Antwortbrief Heideggers erhalten, in dem er auf die im Wintersemester 1932/33 offenbar kursierenden, von ihm „Verleumdungen“ genannten Berichte über seinen „enragierten Antisemitismus“ eingeht, auf den sich offenbar Arendts besorgtes Nachfragen bezogen hatte, das – nota bene – mal wieder nicht erhalten ist (Arendt/Heidegger 1998, 68f.)

⁸ Young-Bruehl 1991, 174. Diese Bezeichnung verweist allerdings auf einen ganz anderen, höchst anspruchsvollen Begriff des ‚politischen Wesens‘ als das Urteil vom Un- oder Apolitischen suggeriert; vgl. die Lessing-Rede.

⁹ Arendt 1996, 48; vgl. Young-Bruehl 1991, 174.

¹⁰ Arendt 1996, 49, 55.

¹¹ Zit. n. Young-Bruehl 1991, 174.

¹² Arendt/Jaspers 1985, 67.

Was konnte man wissen? Nur exemplarisch und summarisch: Sie wusste von an Anfang an von den Folterungen im Berliner Gestapogefängnis,¹³ von Verhaftungen bester Genossen in Hamburg und reflektierten beständig die politische Struktur des Nationalsozialismus¹⁴ in permanenter Auseinandersetzung mit den Betonköpfen der kommunistischen Parteien¹⁵ auf der einen und den bornierten Berufszionisten auf der anderen Seite¹⁶. Sie hatte niemals „davon abgesehen, [s]ich historisch wie politisch von der Judenfrage her zu orientieren“¹⁷ bzw. gegen Scholems ehrenrührige Zweifel, dass sie „nicht nur niemals so getan habe, als sei ich etwas anderes, als ich bin [...]. Jude sein gehört für mich zu den unbezweifelbaren Gegebenheiten meines Lebens“¹⁸. Ihre damalige Erkenntnis zitierte sie wie im Motto aus der wunderschönen Erinnerungsrede zur Lessingpreisverleihung, „daß man sich immer nur als das wehren kann, als was man angegriffen ist“¹⁹:

„Wenn man als Jude angegriffen ist, muß man sich als Jude verteidigen.‘
Nicht als Deutscher oder als Bürger der Welt oder der Menschenrechte [...] die Zugehörigkeit zum Judentum [war mein] eigenes Problem geworden. Und mein eigenes Problem war politisch. Rein politisch!“²⁰

War bis hier das Wissen über die Nazis während ihrer Herrschaft gewissermaßen normal, auch im Exil für normal politisch Bewanderte, so war für Arendt „das Entscheidende [...] nicht das Jahr 33“, sondern der Tag, „an dem wir von Auschwitz erfuhren“: 1943; sie und ihr Mann hatten es zunächst nicht geglaubt, hielten es für Feindpropaganda, ein Geschehen, das auch gegen alle „militärischen Notwendigkeiten“ war. Aber dann die Gewissheit: „Das war wirklich, als ob der Abgrund sich öffnet.“ Dieses sei über die Vorstellung von Politik hinausgegangen, in der „ja alles irgendwie einmal wiedergutmacht werden kann. Dies nicht.“²¹

¹³ Arendt 1996, 40ff.

¹⁴ Ebd., 37. Gleichwohl gibt es doch ein letztlich wohl verstehbares Schwanken in den Einschätzungen des NS. So bezeichnet ihn z.B. Arendt noch 1945 und später als „Höllenspektakel“ oder als „Hölle“, diskutieren aber auch kritisch über Jaspers' Charakterisierung der „kriminellen Schuld“ der Vertreter des Nazi-Regime und über die um sich greifende Dämonisierung Hitlers als „satanischer Größe“ (Arendt/Jaspers 1985, 58, 68, 90, 98f., 106). Vgl. allerdings schon für 1944 hier zu Fn. 90.

¹⁵ Arendt 1996, 36.

¹⁶ Ebd., 45.

¹⁷ Arendt/Jaspers 1985, 67.

¹⁸ Arendt 1996, 29f., 50ff.

¹⁹ Arendt 1989a, 34.

²⁰ Arendt 1996, 57.

²¹ Ebd., 59.

Im Gegensatz zu Arendt lassen sich für Jaspers' angebliches Unpolitischsein zunächst keine so klaren Positionierungen ausmachen. Aber dennoch zeigen seine Entwicklungsstationen ähnliche Strukturmerkmale auf: Denn auch für ihn gilt ein politisches Bewusstwerden vor 1933, wenn man seine Zeugnisse bedenkt: von seiner frühen Auslassung über die *Politischen Stimmungen* [1917]²² über seine keineswegs unpolitische Parteinahme für Max Weber, sein Eintreten für den Mathematiker, Pazifisten und freien Sozialisten Emil Julius Gumbel in Heidelberg bis hin zur berühmten Nummer 1000 der Göschen-Bändchen, seine bedenkliche Schrift *Zur geistigen Situation der Zeit*.²³ Schwankende Angaben dazu bei Jaspers: „Meine Grundhaltung war bis 1914 durchaus apolitisch“, was sich mit dem 1. Weltkrieg und unter dem Eindruck von Max Weber änderte, von dem er das „nationale Denken“ lernte;²⁴ er habe „schon in den zwanziger Jahren angefangen, [s]ich mit Politik zu beschäftigen: in [s]einer ›Geistigen Situation der Zeit‹ (1931). Aber entscheidend war doch die Nazizeit.“²⁵ Er erinnerte sich: „Beim Schreiben [sc. der *Geistigen Situation*] wusste ich einiges vom Faschismus, sehr wenig vom Nationalsozialismus, dessen Wahnsinn ich in Deutschland noch für unmöglich hielt.“²⁶ Während der NS-Zeit kam er zur Einsicht und später reflektierte er: „Keine große Philosophie ist ohne politisches Denken“ [...] erst mit meinem Ergriffenwerden von der Politik gelangte meine Philosophie zu

²² In: Wiehl 1999, 229ff.

²³ Zum Wege seines politischen Denkens: Jaspers 1963, 76ff; eine gut dokumentierte Entwicklung zeigt De Rosas *Politische Akzente im Lebens eines Philosophen. Karl Jaspers in Heidelberg 1901-1946*, in: Jaspers 1986, 301ff. Ein beredtes Dokument ist Jaspers Gespräch mit Francois Bondy: *Der Philosoph in der Politik* (Jaspers 1963), das einen exzellenten Kontrast bildet zum vergleichbaren Titel zu Heidegger (Schramm/Martin 2001). Er sei unpolitisch, gesteht wenigstens Heidegger Arendt gegenüber: „Im Politischen bin ich weder bewandert noch begabt“ (Arendt/Heidegger 1998, 95); dieses geschieht allerdings auch in einem Kontext, bei dem man sich nicht sicher sein kann, ob er sich nicht von seinen Optionen für den Nationalsozialismus freisprechen wollte. Ganz früh schon wurde Heidegger von Fr. Oehlkers als „eben durch und durch unpolitisch“ bezeichnet (zit. n. Arendt/Jaspers 1985, 269). Über das Verhältnis von Politik und Philosophie sowie die Position, dass seine Politik nicht aus der Existenzphilosophie als eines Überpolitischen ableitbar sei, bei R. Koselleck, dessen Politikverständnis von Carl Schmitts geprägt ist, in: Hersch 1986; zur Differenzierung und Richtigstellung Wiehl 1999a, vor allem auch hinsichtlich der Bremer Rede von Heidegger ebd. S. 83.

²⁴ Jaspers 1963, 78f.

²⁵ Jaspers 1967, 35.

²⁶ Jaspers 1963, 85; vgl. dagegen Arendt 1996, 47: „Ich war seit 1931 fest davon überzeugt, daß die Nazis ans Ruder kommen würden.“ In diesem Kontext stehen auch Jaspers' heftige Vorwürfe gegen Arendt, als er von ihrer Emigrationsabsicht erfahren hatte: „Die Emigration wird die Dummheit ihres Lebens. Was nun ist, wird vergehen, wie es gekommen ist: wie ein Spuk.“ Zit. n. Saner 2004, 103 (ohne weiteren Beleg).

vollem Bewusstsein [...] Seitdem befrage ich jeden Philosophen nach seinem politischen Denken und Tun“.²⁷

„Konservativ“ – wie er sich selbst bezeichnete – mit bedenklicher Nähe zu einem spezifischen Nationalismus: „In der Nazi-Zeit habe ich gelegentlich zu meiner Frau gesagt ‚ich bin Deutschland‘, um uns beiden unseren Boden zu bewahren. Solch ein Wort hat nur Sinne in der Situation“,²⁸ d.h. es darf nicht aus dem konkreten historisch-politischen Zusammenhang gerissen werden. Jaspers' Frau Gertrud hatte widersprochen,²⁹ was Arendt in der Rückschau vehement unterstützte: „Er ist nicht Deutschland [...] schon weil es viel mehr ist, ein Mensch zu sein“.³⁰

Diesen spezifischen Nationalismus spiegeln auch seine Tagebücher während der NS-Zeit, offenbar 1939 begonnen, um sich über die Möglichkeit einer Auswanderung „zu vergewissern, [was ich] eigentlich will“³¹:

Deutschland [ist die] gesamte Subsistenz [...] Not im Ausland ist für uns ohne Würde“ [...] Hinausgehen ist [...] Eingriff in das Schicksal. [...] Ich habe oft ein Zutrauen, als ob der deutsche Genius mich nicht vernichten würde – aber mein Verstand sagt mir, daß, wo Unrecht geschah, im Prinzip jedes Unrecht möglich ist.³²

²⁷ Jaspers 1963, 97f.; s. a. das zutreffende Urteil von Hans Saner (1969, 10), „daß Jaspers' philosophisches Denken unweigerlich politisch wird, daß sein politisches Denken aber immer in der Philosophie gründet, und zwar letztlich in deren Kern, in der Metaphysik. Diese wiederum ist selber schon auf eine Grundfrage [hin] angelegt, die auch ihre politische Seite hat, nämlich auf die Frage: ‚Welche Gedanken sind notwendig, damit die tiefste Kommunikation möglich werde?‘ (Philosophie II, 117).“

²⁸ Arendt/Jaspers 1985, 82.

²⁹ Vgl. ebd., 732.

³⁰ Ebd., 77; vorausgegangen ist dieser Kontroverse ein wahrhafter Dissens vor der Nazi-Zeit, als Arendt sich scharf von Jaspers' Max-Weber-Darstellung als „deutsches Wesen“ distanzierte und dagegen verwahrte, „daß Sie dieses mit ‚Vernünftigkeit und Menschlichkeit aus dem Ursprung der Leidenschaft‘ identifizieren“, wobei sie weder Max Weber, dessen „eindrucksvollen Patriotismus“ ihr allerdings auch Schwierigkeiten bereitete, und Jaspers' positiven Bezug sowohl zu Max Weber als auch zum ‚Sinn der deutschen Weltmacht‘ und ihre „Aufgabe für die ‚Kultur der Zukunft“ meinte, sondern die Denkungsart, der sie als Jüdin nicht zustimmen konnte. (Arendt/Jaspers 1985, 52; zur weiteren Debatte ebd., 53ff.); dem vorausgegangen waren übrigens mehrere Auslassungen beider zu ihren Positionen des Jüdischseins anlässlich ihres Varnhagen-Buches, das Jaspers dann bis in die Nachkriegszeit auch immer auf einander beziehen sollte (ebd., 46ff. et passim).

³¹ Jaspers 1976, 143.

³² Ebd., 143f., 147, vgl. S. 153.

Ich bin mit Gertrud ganz deutsch – und ich habe meine Aufgabe nur im Werk. [...] Es ist ein deutsches Werk.³³

Er reflektierte verschiedentlich den Selbstmord zusammen mit seiner Frau³⁴ und bespricht sich mit engen Vertrauten, die seine „Distanzierung von Deutschland“ und Eingliederung in die „Front der Menschlichkeit“ forderten.³⁵ Zwar ist sein Deutschsein als antifaschistischer Kampfbegriff zu begreifen, der den Nazis die Tradition des Deutschseins nicht abtreten/überlassen wollte (später: das ‚andere Deutschland‘), aber für den Alltag bedeutete das: Verstellungen und scheinbare Anpassung: „Die einzige Möglichkeit zu überleben ist, nicht aufzufallen!“³⁶ Hieraus resultiert sein späteres Resümee: „[S]uldvolle Passivität [...] Das wir noch leben, ist unsere Schuld!“³⁷ – ein Eingeständnis, das gerade nach 1945 wenige Feinfühlig-Verzweifelte teilten, siehe Primo Levis *Ist das ein Mensch?*

Aufschlussreich ist Jaspers Briefwechsel mit Heidegger, der ihm gegenüber schon am 8. Dezember 1932 raunend fragte, ob es dem Kommenden gelänge, „der Philosophie einen Boden und einen Raum zu schaffen, ob Menschen kommen, die in sich eine ferne Verfügung tragen?“³⁸ Schon am 3. April 1933 spürte er „immer mehr, daß wir in eine neue Wirklichkeit hineinwachsen und daß eine Zeit alt geworden ist“³⁹. Jaspers antwortete mit etwas zeitlicher Distanz am 20.4.: „Sie sind bewegt von der Zeit – , ich bin es auch. Es muß sich zeigen, was eigentlich in ihr steckt.“⁴⁰ Und dann folgt schon die Sache mit der Rektoratsrede Heideggers,⁴¹ von der heute sein Sohn Hermann in einem Interview unter dem Titel, „*Auch mein Vater hat Widerstand geleistet.*“, behauptete, die Rede erhalte in einem Brief von Jaspers ebenso „seine volle Zustimmung“ wie Jaspers’ eigene Vorstellung vom Geist der neuen, und das hieß doch damals bereits: nationalsozialistischen Universität mit der von Heidegger wenn nicht identisch sei, so doch im Wesentlichen übereinstimme.⁴²

³³ Ebd., 148.

³⁴ Ebd., 146 et passim.

³⁵ Ebd., 148.

³⁶ Jaspers 1967, 35.

³⁷ Ebd., 37. Am umfassendsten und mit zahllosen zusätzlichen Zeugnissen dokumentiert von Saner 2004, 97-130: *Überleben mit einer Jüdin in Deutschland. Karl und Gertrud Jaspers in der Zeit des Nationalsozialismus*. Vgl. bei Saner die zusammenfassende Charakterisierung eines Vorganges, der mit dem irreführenden und nicht selten des Opportunismus geziehenen Terminus der „inneren Emigration“ belegt ist; s. dazu Weiteres unten im Abschnitt „Antifaschismus“.

³⁸ Jaspers/Heidegger 1990, 149.

³⁹ Ebd., 152.

⁴⁰ Ebd., 153.

⁴¹ Vgl. Martin 1986; Schramm/Martin 2001.

⁴² Heidegger, Hermann 2000, 3.

Schauen wir genauer hin: Jaspers bedankte sich am 23.8. für die Zusendung der „authentischen Fassung“ der Rektoratsrede, die er aus der Presse bereits kannte und preist den „großen Zug“ von den frühen Griechen bis Nietzsche, durch den die Rede insgesamt eine „glaubwürdige Substanz“ habe, und erklärt sie „zum bisher einzigen Dokument eines gegenwärtigen akademischen Willens [...], das bleiben wird.“ Er drückt dann noch sein Vertrauen in das Philosophieren Heideggers aus, das „nicht gestört [würde] durch Eigenschaften dieser Rede, die zeitgemäß sind, durch etwas darin, was mich ein wenig forciert anmutet und durch Sätze, die mir auch wohl einen hohlern Klang zu haben scheinen“.⁴³ Wo ist da eine ‚volle‘, geschweige denn *wirkliche* Zustimmung zur *aktuellen* Aussage Heideggers, die über eine Anerkennung hinausginge, die eine jahrzehntelang geführte philosophische Debatte bedingte? Hermann Heidegger behauptete dann weiterhin: „Außerdem hat Jaspers 1933 Thesen zur Frage der Hochschulerneuerung verfasst, die auf mein Drängen [sc. nach Auskunft der entsprechenden Verantwortlichen sachlich falsch] leider in einem fast unbekanntem Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft 1989 veröffentlicht wurden. Hier finden sich mehr oder weniger all die Formulierungen, die bei Heidegger getadelt werden.“⁴⁴ Ein Nachweis dafür, den Hermann Heidegger nicht für nötig hielt, wäre aber auch nicht zu erbringen, was über die kritischen Vorarbeiten von Hans Saner zu diesem Fall hinaus zu zeigen an einem anderen Ort geschehen muss.

Jaspers spätere Erklärung über seine Beziehung zu Heidegger ab 1933 enthält zwar ggf. Momente des Vergessens oder sogar auch des Verdrängens, was aufzuspüren nur archivalischen Recherchen vorbehalten bleiben muss, zeigt aber als Erinnerung Würde:

[N]och seine [sc. Heideggers] Rektoratsrede suchte ich zum Besten hin zu deuten. – Aber zugleich traute ich ihm nicht mehr. Daß ich dies nicht zum Ausdruck brachte, sondern mich nach dem Grundsatz verhielt: indem man das Beste erwartet, kommt der Andere, sofern man in langjährigen guten Beziehungen steht, entgegen, – während ein Ausdruck von Mißtrauen alles zerstört [...] Der geistige Rang war nicht verloren, obgleich der Inhalt seines Redens und Tuns auf ein unerträgliches tiefes und fremdes Niveau gesunken war. Ich konnte trotzdem nicht aufhören, ihn ernst zu nehmen, nun als substantiellen Gegner, als Medium einer drohend gefährlichen für das, was mir verstehbar, ruinösen Macht.⁴⁵

Nach der Sache mit der Rektoratsrede ist übrigens kein weiterer Brief abgedruckt – unklar, ob es keine weiteren Briefe gab bzw. gibt – bis zu Heideggers Schrei-

⁴³ Jaspers/Heidegger 1990, 155.

⁴⁴ Heidegger, Hermann 2000, 3.

⁴⁵ Jaspers 1978, 182.

ben vom 1. Juli 1935, in dem er Jaspers gegenüber scheinbar ganz unbekümmert nur ein „Mißlingen des Rektorats“ einräumt, aber doch wohl den Bruch spürt, wenn er Jaspers seine *Antigone*-Übersetzung dediziert: „Vielfältig Unheimliches waltet [...]“.⁴⁶

In Jaspers Tagebuchnotizen schimmert die präsente Gefahr ständig drohend hindurch, ist aber – zumindest in der gedruckten Version – nicht analysiert, nicht benannt (im Gegensatz zu dem vergleichbar konservativen, genialen Victor Klemperer), obwohl er bereits „Theresienstadt“, „Konzentrationslager“ kannte,⁴⁷ – und immer wieder: seine jüdische Frau, der er – so meine Überzeugung – den tiefsten Einblick ins antifaschistische Politische verdankt. Die Angst vor dem Exil ist neben der politischen Bedrohung allerdings nicht unerheblich durch seine oft beschriebene Krankheit bedingt und schon diese zog neben der gefährlichen Situation insgesamt auch immer wieder sein Gefühl nach sich, mit seiner Frau allein zu sein: „Wir müssen das stille Fallengelassenwerden erdulden“.⁴⁸ Er traut nicht einer kollektiven ‚Front der Menschlichkeit‘, sondern „nur einzelnen“⁴⁹, er fürchte die „Einsamkeit durch die fremde Sprache“ in einem etwaigen Exil,⁵⁰ was durchaus auch metaphorisch über seine nachvollziehbare Gesamtsituation in der NS-Zeit hinaus zu verstehen ist als ein Gestus seines Philosophierens, dessen Kehrseite seine – typisch für non-left-wing-Intellektuelle in der Weimarer Republik – Massenfeindlichkeit ist. Sie kommt als ein unmittelbarer Reflex noch in seinem ersten Brief an Arendt nach der Befreiung vom Oktober 1945 zum Ausdruck, in dem er davon spricht, dass zwar noch „junge Menschen“ da seien, „brennend vor Eifer, wenige – aber die Masse ist jederzeit stur und gebunden an die jeweils gangbaren Phrasen“⁵¹. Und hier trifft er sich mit Heidegger.⁵² Arendt kontert sofort unbekümmert und aus der tiefen Erfahrung der Resistance heraus aufmüpfig ihrem alten Lehrer gegenüber und antwortet: „Es kommt gewiß nur auf Wenige an; nur dürfen der Wenigen nicht zu wenig sein. Wir haben ja alle diese Jahre erlebt, wie der Wenigen immer weniger wurden.“⁵³ Daraufhin repliziert dann Jaspers: „Aus Ihren Worten fühle ich [...] den Geist unbefangener

⁴⁶ Ebd., 157f.

⁴⁷ Jaspers 1967, 161.

⁴⁸ Ebd., 146.

⁴⁹ Ebd., 149.

⁵⁰ Ebd., 152.

⁵¹ Arendt/Jaspers 1985, 58.

⁵² Heidegger: „Die Massen schrecken ab. Wenige und Geeignete zu Übungen sind schwer zu finden“, was man ohne weiteres über den hier zunächst gemeinten Bezug zur Universität verallgemeinern kann, s. Jaspers/Heidegger 1998, 137; vgl. dazu Hermann Heideggers Interview „*Mein Vater wollte sich nicht gemein machen*“ in der neofaschistischen Zeitung: *Junge Freiheit* vom 1. Nov. 2002.

⁵³ Arendt/Jaspers 1985, 59.

Menschlichkeit“.⁵⁴ Doch damit sind bereits Strukturen und Zeitraum der Erinnerung angesprochen.

2. Das Problem des Antifaschismus. Was wird erinnert?

Jaspers massenfeindliche Rede von „den Wenigen“ war aber keineswegs nur kompatibel zur Position von Arendt. Wenn sie warnte, dass „der Wenigen nicht zu wenig sein“ dürften, dann stimmt das intentional mit dem berühmten Wort des von ihr hochgeschätzten B. Brechts⁵⁵ überein und gilt hier ebenso, wie das Wort von den *Menschen in finsternen Zeiten* aus seinem berühmten Gedicht *An die Nachgeborenen*, das Arendt für ihre gleichnamige Essaysammlung zu „Personen“, meist Intellektuelle des 20. Jh., entlehnte, ohne damit etwa die hier zu behandelnde Geschichte der „Ungeheuerlichkeiten [dieses] Jahrhunderts“ zu identifizieren, die, „wie wir wissen, von einer erschreckenden Neuheit“ gewesen waren⁵⁶. Der Büchner-Briefwechsel enthält übrigens den biographischen Beleg für Arendts „Bekehrung“ zu Brecht.⁵⁷

Das Thema, das hiermit angesprochen ist, ist ein Doppeltes: (A) Erinnern-Vergessen (Verdrängen) generell (theoretisch) und (B) Erinnern-Vergessen speziell – das Verständnis von Geschichte bei Arendt und Jaspers.

Das Problem der bisher vorgestellten empirischen Zeugnisse für die verallgemeinerbare, *generelle Diskussion zum Vergessen/Erinnern* (A) war und ist der individuelle, strikt subjektive Charakter, die erst ‚sprechen‘, etwas bedeuten können, insofern sie auf ein theoretisch Allgemeines bezogen werden: Hier wären es z.B. die aktuelle Debatten über das individuelle resp. kollektive bzw. kulturelle Gedächtnis heranzuziehen, wie sie durch Halbwachs begründet und durch die Assmanns aktualisiert worden sind.⁵⁸ Konnte Halbwachs⁵⁹ z.B. in seinen Untersuchungen überzeugend auf Palästina als eines zeitörtlichen Erinnerungsraum eingehen, wäre die Frage, ob ‚Auschwitz‘ für uns heute ein vergleichbares Quellenmaterial bieten kann. Für die Kontroversen sind exemplarisch folgende Fragen aus der internationalen Debatte aufzuwerfen (nicht etwa Antworten und nur ganz wenige Hinweise): Lässt sich darüber reden wie Frances Yates’ perfekte akademische Studie *Gedächtnis und Erinnern. Mnemonik von Aristoteles bis Shakespeare* oder das schöne Bändchen von Paul Ricoeur über *Das Rätsel der*

⁵⁴ Ebd., 61; s. u.

⁵⁵ Vgl. Brechts *Gegen die Objektiven* in seinen *Gedichten 1933-1938*: „Unsere Niederlagen nämlich/Beweisen nichts, als daß wir zu/Wenige sind/Die gegen die Gemeinheit kämpfen“; s. dazu auch Lambrecht/Schild 1983.

⁵⁶ Arendt 1989, 14f.

⁵⁷ Arendt/Büchner 1996, 39.

⁵⁸ Vgl. Assmann 1995; Assmann 2006.

⁵⁹ Vgl. Halbwachs 2003.

Vergangenheit – Erinnern-Vergessen-Verzeihen zu dem beruhigen Aspekt der Versöhnung oder der universal gebildete Band von Otto Gerhard Oexle (1995) *Memoria als Kultur?* Wie stellen wir uns zu gegenwärtigen Aspekten und Forschungen wie Enzo Traversos *Auschwitz denken. Die Intellektuellen und die Shoah*, in dem ausgiebig, auf Arendt und Jaspers eingegangen ist, oder Rolf Zimmermanns *Philosophie nach Auschwitz*, Peter Novicks *Nach dem Holocaust. Der Umgang mit dem Massenmord*, Norman Finkelsteins Provokation über die *Holocaust-Industrie* und die von Ernst Pieper dazu dokumentierte Auseinandersetzung mit Finkelstein oder endlich – vielleicht am nahegehendsten – die eindringliche Studie von Giorgio Agamben *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge?* Derartige Titel zu nennen, ließe sich schier unendlich fortsetzen, wäre nicht über das inakzeptable name-dropping hinaus angesichts der Quantität ein nachdenkenswerter Befund zu konstatieren: die nach wie vor bestehende Hilflosigkeit, ‚Auschwitz‘ als Erinnerungsraum zur Sprache zu bringen. Wenn auch diese Befund nicht von einer theoretischen Fundierung unserer Quellen und Quellendeutungen befreit, ist hier angesichts der (Vortrags-)Zeit und des (Druck-)Raumes nur wieder auf exemplarische Zeugnisse, und dieses Mal sogar nur äußerst punktuell, einzugehen.

Dem speziellen (und historischen) Erinnerungstheorem bei Jaspers (B) kommt zwar in *Von der Wahrheit* ein gewisser, aber kein so prominenter Stellenwert wie bei Arendt zu; hier sind als einschlägig nur seine aus der Erinnerung aufgezeichneten, von Hans Saner im *Österreichischen Jahrbuch* 1988 herausgegebenen Notizen zu *Einsamkeit* zu benennen. 1. die generelle Aura des Philosophen (auch noch bei Arendt das Allein-Sein im Denken; s. a. bei Heidegger als negativem Kontrast); 2. die Einsamkeit in der Isolation während der Nazizeit.⁶⁰

Dasselbe gilt für die Kategorie der Geschichte, bei der es um die ‚erlebte‘ Geschichte (1933-45) geht – i.e. Antifaschismus – und das ‚Lernen‘ aus ihr, Reflexion und Erinnerung: Jaspers Antifaschismus war spezieller Natur, die hier zugleich ein Moment von Erinnerung und Würdigung ist:

Wir Überlebenden haben nicht den Tod gesucht. Wir sind nicht, als unsere jüdischen Freunde abgeführt wurden, auf die Straße gegangen, haben nicht geschrien, bis man auch uns vernichtete. Wir haben es vorgezogen, am Leben zu bleiben mit dem schwachen, wenn auch richtigen Grund, unser Tod hätte doch nichts helfen können. Daß wir leben, ist unsere Schuld.⁶¹

Drei Momente waren es, die ihn in dieser Zeit prägten:

1. Krankheit. Seine Krankheit riet ihm zur Vorsicht.

⁶⁰ Vgl. Hügli/Kaegi/Wiehl 2004.

⁶¹ Jaspers 1965, 32.

2. Deutschland. „So paradox es klingen mag: Deutschland, das er verlassen wollte war zugleich der positive Grund des Bleibens.“⁶²
3. List/Lügen.

Zusammenfassend hat Jaspers antifaschistische Position H. Saner in seinem Essay *Überleben mit einer Jüdin* so einfühlsam wie präzise herausgearbeitet: „Durch nichts wollte er den Untergang provozieren, der nicht allein sein Untergang gewesen wäre. In dieser durchdachten Vorsicht hat Jaspers keinem Menschen das Leben gerettet, es sei denn das seine und das seiner Frau; er hat nicht die Wahrheit bezeugt, es sei denn in der Stille der Arbeit und in der Integrität der Person; er hat nicht das Leben aufs Spiel gesetzt, es sei denn im Vorsatz, im äußersten Falle der Gewalt durch den freien Tod ein Ende zu machen; er war nicht heroisch, es sei denn in der Kraft, trotz allem an der Vernunft nicht zu verzweifeln. Absolut solidarisch war in jener Zeit nur mit dem vielleicht einzigen Menschen, dem er absolut vertraute: mit seiner jüdischen Frau“ – dementsprechend seine Erklärung „in der Rhein-Neckar-Zeitung (25.1.1946) [...] Gegen eine falsche Heroisierung sind wir nach der Nazizeit empfindlicher als je. Ich bin kein Held und möchte nicht als solcher gelten.“⁶³ Dieser Antifaschismus ist einer, der in der Forschung nicht selten als „innere Emigration“ titulierte wird, wiewohl er richtiger als ‚Anwesenheit des Unanwesenden‘ (entsprechend der ‚Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‘ in der modernen Welt-Gesellschaft) zu diskutieren wäre.

Schließlich sind die während der Isolation in der Nazizeit entstehenden Werke ebenso als antifaschistische Taten zu rechnen, wie man sie auch als Lehren aus der Vergangenheit begreifen kann: Es waren in erster Linie *Von der Wahrheit*, (*Philosophische Logik, 1. Band*), die Arendt als bewunderwertes Produkt seiner Tätigkeit in der Isolation unter dem Faschismus würdigte: „Daß Sie in der Hölle und in der Einsamkeit so haben arbeiten können, ist herrlich und beglückend.“⁶⁴ Jaspers selber resümierte: „Das Buch wurde geschrieben im Hinblick auf das Unheil der Unwahrheit, der verdrehten Wahrheit, des Bösen“⁶⁵, und: „Philosophisch blieb mir die Aufgabe, die sittlichen Voraussetzungen der Politik und ihre realen Bedingungen mir zu klären [dies erfolgte in zunehmender Masse von der Atombomben- bis zu der BRD-Geschichte]; und zweitens: mein politisches Denken an dem vorweggenommenen Standpunkt des Weltbürgers zu orientieren.“⁶⁶ Dem entsprach dann auch systematisch seine Geschichtsphilosophie, bei der seine Konstruktion der sog. Achsenzeit eine gewisse Rolle auch in der späteren Forschung gespielt hatte (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*). Arendt sah darin, genauer in einem vorausgehenden Aufsatz zur Achsenzeit, ein „Ele-

⁶² Saner 2004, 118.

⁶³ Ebd., S. 129f.

⁶⁴ Arendt/Jaspers 1985, 68f.

⁶⁵ Jaspers 1963, 101.

⁶⁶ Ebd., 97.

ment der Versöhnung“ und „ein wirkliches Fundament für den Begriff der Menschheit“; Jaspers mache damit „einem wieder richtig Lust, ein Weltbürger zu sein, oder richtiger, [er] mache es wieder möglich“.⁶⁷ Das dritte ‚Produkt‘ dieser einsamen Anwesenheit im Zentrum des umgebenden Grauens war Jaspers’ letztlich unausgeführte Weltgeschichte der Philosophie⁶⁸.

Resümee insgesamt bzw. verkürzt thesenartig, wenn auch nicht so radikal wie bei Arendt (s.u.):

1. galt auch für Jaspers ein Abschied von der alteuropäischen Tradition und Übergang zum Kosmopolitismus;
2. dezidierte Hinwendung zum politischen Philosophieren und zum Kommentierung konkreter Politik.

Hinsichtlich Arendts theoretischer Fundierung von Erinnern/Vergessen und zur Geschichte ist dieses Thema – neben der Politik – dasjenige, das ihr ihrem eigenen Bekunden nach (s.o.) nicht in der Wiege gelegt worden war. Meine Hypothese ist: Dazu kam sie nicht nur – etwa wie bei der Politik – durch den Nationalsozialismus, sondern in ersten Linie durch die Resistance und W. Benjamin. Hervorragendes Zeugnis: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. Hier bekundet sie ihr epistemisches Interesse gegen historistisch-positivistische – monokausale, würde Philosophen sagen – Rekonstruktionen der sog. Zeitpfeillogik von der Vergangenheit über die Gegenwart zur Erkenntnis der Zukunft.⁶⁹

‚Erinnern‘ ist bei Arendt doppelt konnotiert 1. in Bezug auf die ‚klassische‘, i.e. Tradition der europäischen Antike, 2. in Bezug auf die jüdische Tradition (hier allerdings ganz im Sinne eines zutiefst diskutablen helleno-judaistischen Kontextes für die Genese des sog. christlich-jüdischen Dialogs, für den Arendt zur Diskussion zu stellen wäre).

Für den ersten Bezug von Erinnern steht ihr ursprünglich Heidegger – und zwar nach 1945 (!) – gewidmetes Werk *Vita activa*, das den in meinen Augen systematisch unbefriedigenden Versuch einer theoretischen Amalgamierung von Marx und Heidegger darstellt, in dem aber der Kategorie der Erinnerung eine zentrale Funktion zukommt: Bei den von ihr bekannten Differenzierungen der drei Arten von Tätigkeit – Arbeiten, Herstellen, Handeln/Sprechen (zu denen im Verlauf des Werks ziemlich unsystematisch noch das Denken hinzutritt) geht es Arendt im Prinzip um die Rückgewinnung bzw. Klarstellung der Möglichkeit politischen Handelns in der und für die Freiheit gegenüber ihrer Überwölbung resp. Besetzung durch das Soziale in den Gesellschaftsstrukturen der Moderne. So unterscheidet sie vom Arbeiten und Herstellen von Gebrauchs- und Tauschwerten in den modernen Produktionssystemen die

⁶⁷ Arendt/Jaspers 1985, 149.

⁶⁸ Seine *Philosophie und Welt*, 1963, ist eine Sammlung von Reden und Aufsätzen.

⁶⁹ Vgl. hier zu erste Ansätze bei Lambrecht 1999 sowie ders. 1993 zu Benjamin.

Erzeugnisse des Handelns und Sprechens, die zusammen das Gewebe menschlicher Bezüge und Angelegenheiten konstituieren. [...] Ihre Wirklichkeit hängt ausschließlich von der Pluralität der Menschen ab, deren ständiger Gegenwart sie bedürfen, da nur das Gesehenwerden, das Gehörtwerden und schließlich das Erinnertwerden ihnen überhaupt die schiere Existenz bezeugen können. [...] Ohne Erinnerung und die Verdinglichung, die aus der Erinnerung selbst entspringt, weil die Erinnerung der Verdinglichung für ihr eigenes Erinnern bedarf (warum sie denn auch, wie die Griechen sagten, die Mutter aller Künste ist), würde das lebendig Gehandelte, das gesprochene Wort, der gedachte Gedanke spurlos verschwinden, sobald der Akt des Handelns, Sprechens oder Denkens an sein Ende gekommen ist; es würde sein, als hätte es sie nie gegeben.⁷⁰

Erinnern ist ferner nur im Bezug auf das Verstehen und dieses im Kontext des Anfang setzenden Handelns und Versöhnens⁷¹, das seinerseits nun der Kern des Arendtschen Geschichte-Denkens als *Erinnern* ist, den sie dem historistischen ‚Machen‘ von Geschichte entgegenstellt. Zunächst ist Erinnerung bei Arendt demnach Mnemosyne als das antikisierende Medium der möglichen Teilhabe an der Unvergänglichkeit: „Die Fähigkeit des Menschen, dies zu vollbringen, heißt Erinnerung, Mnemosyne;“ aber dann auch schon bezogen auf die Moderne:

Unvergängliches jedenfalls ist aus der den Menschen umgebenden Welt wie aus der die Welt umgebenden Natur verschwunden; dafür hat sie ein unsicheres Obdach für die Nacht im Dunkel des menschlichen Herzens gefunden, das ja noch die Fähigkeit hat, sich zu erinnern und zu sagen: für immer.⁷²

Sodann aber ist Erinnerung „die wichtigste Art des Denkens“ und vermag als solche zusammen mit der Antizipation, bezogen auf die Gegenwart, „aus dem Trümmerhaufen der geschichtlichen und biographischen Zeit das zu retten, was immer sie auf ihrem Gang berühren“⁷³. Von hier aus versteht sich auch Arendts erneute Perspektive auf das Gegenteil: Wenn „die Tradition ihre lebendige Kraft verloren hat, wenn die Begriffe abgenutzt und die Kategorien platt geworden sind und die Erinnerung an den Anfang ganz und gar verblaßt ist“,⁷⁴ kann Macht tyrannisch werden. In dieser Ambivalenz zeigt sich die weitgehende Kontradiktion zwischen dem lebenserhaltenden Prinzip des Erinnerns und dem entgegengesetzten Prinzip der Lebensverneinung und -vernichtung des Vergessens, wie es

⁷⁰ Arendt 1960, 87f.

⁷¹ Die Kategorie des Verzeihens weist Arendt ausdrücklich als christlichen Ursprungs aus, vgl. Arendt 1994, 74; dazu s. auch weiter unten.

⁷² Arendt 1994, 61, 77.

⁷³ Ebd., 9, 17.

⁷⁴ Ebd., 35.

in der Forschung von W. Benjamin über Y.H. Yerushalmi⁷⁵ und die beeindruckende Memoria-Studie⁷⁶ und gegen die in diesem Sinne fragwürdige Aufwertung der *Lethe* durch H. Weinreich⁷⁷ thematisiert wurde.

An jener oben zitierten Stelle aus *Vita activa* („als hätte es sie nie gegeben“) ist Arendt historisch, kulturell und systematisch der jüdischen Tradition dieser Begrifflichkeit des Erinnerns am nächsten. Für Erinnerung gibt es bei den Juden geradezu einen Befehl: *Zachor: Erwinnere Dich!*,⁷⁸ den man als ein Synonym für die jüdische Tradition lesen kann, d.h. des Ursprungs des Bundes des Volkes Israel mit Jachwe als des einen, ihre Gemeinsamkeit begründenden (minjan, die Anwesenheit von 10 Gläubigen ist erforderlich!!) gleichen Rechts zu gedenken, sich immer an diesen Bund zu erinnern. Dieser Befehl wird zum wesentlichen, zentralen Bestandteil des alltäglichen Lobes des Lebens im Gebet bzw. in der sog. Totenklage, im Kaddisch, dessen kultureller Kern es ist, vor der Gemeinde in der ‚Schul‘, der Synagoge, den Namen der verstorbenen Person im Gedächtnis der Gemeinde zu erhalten – im Gedenken an den, der die Namen gibt (Bedenke, Zachor [?], dass ich es bin, der allem den Namen gibt, so auch dir). Im *Aufbau* vom 19. 06. 1942 schrieb sie den Artikel „Keinen Kaddisch wird man sagen“:

‚Keine Messe wird man singen, keinen Kaddisch wird man sagen‘. Diese Toten hinterlassen keine geschriebenen Testamente und kaum einen Namen; wir können ihnen nicht die letzte Ehre erweisen, wir können ihre Witwen und Waisen nicht trösten.⁷⁹

Das war also, noch bevor sie von Auschwitz wusste. Danach aber wurde bekannt, dass ‚Auschwitz‘ auch bedeutete, selbst die *Erinnerung* an die Namen, an die Juden ganz zu löschen – erhielten sie doch anstelle ihres bürgerlichen Namens eine Nummer tätowiert, und die bürokratischen KZ-Listen, in denen die Nummern den Namen zugeordnet verzeichnet waren, sollten vernichtet werden, „als hätte es sie nie gegeben“ – gegen dieses Vergessen werden bis heute zu Recht bei Trauertagen in den Erinnerungsräumen ihre Namen verlesen. Das, was passiert war, nannte Arendt dann in der Erinnerung beim Antrag für die Erforschung der KZs⁸⁰: *Die vollendete Sinnlosigkeit*.⁸¹

Schließlich konnotiert Erinnern Rettung, wie man die entsprechenden Äußerungen und Gedankengänge Arendts komprimieren könnte: „Solange der Anfang

⁷⁵ Vgl. Yerushalmi 1996, vgl. aber auch schon ders., 1993.

⁷⁶ Vgl. Oexle 1995; hier v.a. die für den vorliegenden Kontext herausragende Studie von Assmann 1995.

⁷⁷ Vgl. Weinreich 1997.

⁷⁸ Yerushalmi 1996.

⁷⁹ Arendt 1989, 142.

⁸⁰ Ihr Antrag lag vor dem großen Werk Raul Hilbergs; beide waren sich häufig begegnet und hatten sich merkwürdigerweise nie gesprochen.

⁸¹ Arendt 1989, 7ff.; vgl dazu Marchart 2005.

in unserer Tradition lebendig blieb, konnte er das Erscheinende retten“.⁸² Aber: ‚Rettung passiert nicht automatisch, sondern dies tun nur Katastrophen‘, heißt es im englischsprachigen Text von Arendts *Politik und Freiheit*.⁸³ Nur ‚Erinnern garantiert Rettung‘, oder wie es in der rabbinischen Tradition seit dem 16. Jh. lautet: ‚In der Erinnerung befindet sich die Erlösung‘. ‚Rettung‘ entspricht damit – von Arendt allerdings wieder einmal nicht explizit formuliert, aber vermutlich intendiert – dem *Zachor!*, d.h., wo die ‚Rettung‘ als Befreiung von dem Unterworfenheit und der Fremdherrschaft gegenüber und in der realen Profangeschichte verheißen ist.

Es ist in diesem Sinne Arendts Hamburger Lessing-Preis-Rede⁸⁴, in der sie das Prinzip des Erinnerns als Medium des Historischen vielleicht am ausführlichsten und – im Vorgriff auf die abschließende Sho‘ah-Reflexion – am eindringlichsten entfaltet hat:

Handlungsabläufe werden zu einem Geschehen erst, wenn sie in einer rückwärts gewendeten, erkennenden Erinnerung nochmals in der Form des Erleidens erfahren werden. Solches Erinnern kann erst zu Worte kommen, wenn Empörung und gerechter Zorn, die uns im Handeln antreiben, zum Schweigen gekommen sind, und dafür bedarf es der Zeit. Bewältigen können wir die Vergangenheit so wenig, wie wir sie ungeschehen machen können. Wir können uns aber mit ihr abfinden. Die Form, in der das geschieht, ist die Klage, die aus aller Erinnerung steigt.⁸⁵

Neben jener Hauptfunktion von ‚Auschwitz‘ benannte der Kaddisch-Artikel von 1942 bereits ein weiteres Moment, das für Arendt kennzeichnend war sowohl für den Antifaschismus als auch für die Erinnerungsarbeit: „Diese Toten hinterlassen keine Testamente“ – und so hebt das Vorwort von *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, das man als eine Hommage an den antifaschistischen Widerstand lesen kann, an mit dem Wort des französischen

⁸² Arendt 1994, S.24; vgl. ebd. S. 34.

⁸³ Vgl. in diesem Aufsatz zur Automatismusproblematik: Ebd., 223ff.

⁸⁴ Arendt 1960b: *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten*; diese Überschrift wird in Arendts *Menschen in finsternen Zeiten* (1989a) zum Untertitel des Haupttitels *Gedanken zu Lessing* (ebd., S.17). Das thematische Motiv von den „finsternen Zeiten“ entlehnte Arendt Brechts Gedicht *An die Nachgeborenen*; schon bald nach der Hamburger Rede nahm es ihr Mann H. Blücher auf, als er ihr Mitte 1961 nach Tel Aviv zum Eichmann-Prozess schrieb: „Du bist ja wieder wirklich in die finsternen Zeiten rein“ (Arendt/ Blücher 1996, 517). Genau in diesem Bezug auf die Nazi-Zeit wollte allerdings Arendt den Terminus nicht reduziert wissen, da sie die ‚finsternen Zeiten‘ für „nicht nur nichts Neues in der Geschichte, sondern auch nichts Seltenes“ hielt – im Gegensatz zu „den Ungeheuerlichkeiten dieses Jahrhunderts“, die „von einer erschreckenden Neuheit“ sind (Arendt 1989a, 15).

⁸⁵ Arendt 1960b, 34 (= Arendt 1989a, 36f.).

Dichters René Char in der Resistance: „Unsere Erbschaft ist keinerlei Testament vorausgegangen“.⁸⁶

Die letzte Charakterisierung der KZs ist zugleich beunruhigend: Arendt bezeichnete die KZs als „Fabriken [...] zur Herstellung von Toten“⁸⁷, das war am 17.12. 1946. Später in den *Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft* hieß es dann weiterführend:

Die Konzentrations- und Vernichtungslager dienen dem totalen Herrschaftsapparat als Laboratorien, in denen experimentiert wird, ob der fundamentale Anspruch der totalitären Systeme, daß Menschen total beherrschbar sind, zutreffend ist.⁸⁸

In ihnen geht es um die „irrsinnige Massenfabrikation von Leichen“ bzw. um die „Fabrikation von Leichen“⁸⁹. Hier gibt es eine terminologische Übereinstimmung mit Heidegger, der „Fabrikation von Leichen“ mit dem expliziten Bezug auf die „Gaskammern und Vernichtungslager“ bereits 1949 in seinem ersten öffentlichen Vortrag („*Einblicke in das was ist*“) nach dem Faschismus in Bremen gebrauchte.⁹⁰

Fraglich ist, wie es zu dieser Übereinstimmung kommen konnte. Denn Arendts erste Publikationen über die Konzentrationslager, die dann ab 1951 in *die Elemente und Ursprünge* einfließen, stammten von 1948, waren auf Englisch erschienen und von Heidegger ganz bestimmt nicht gelesen, und der Briefkontakt mit ihm setzte erst Anfang 1950 wieder ein. Auffällig ist, dass der Heideggersche Terminus exakt in dem Zusammenhang seiner Kritik am Herstellen als Modus der Moderne steht, wie auch Arendt in ihrer *Vita activa* das Herstellen

⁸⁶ Arendt 1994, 7.

⁸⁷ Arendt/Jaspers 1985, 106.

⁸⁸ Arendt 1962, 644.

⁸⁹ Ebd., 655, bzw. Arendt 1996, 59.

⁹⁰ Heidegger 1994, 27; vgl. Lambrecht 1999, 455f. Auf diese ungeheuerliche Passage von Heidegger hat Verf. auf dem *Convengo Internazionale di Studi Olocausto. La Sho'ah tra interpretazione e memoria* v. 5-9. Mai 1997 in Neapel vermutlich als erster hingewiesen. Allerdings sind mit dem Druck des Arendt-Jaspers-Briefwechsels und dem seinerzeit von mir übersehenen dortigen Fund betr. der „Fabrikation von Leichen“ meine diesbezüglichen Erwägungen gegenstandslos geworden, bedürfen aber gleichwohl einer Fortsetzung der historischen Recherchen und philologischen Kritik, die hiermit begonnen wird. So sprach Arendt bereits 1944 in ihrem Essay *Organisierte Schuld* von der „Maschine des ‚Verwaltungsmassenmordes‘“ und „systematischen Massenmord“: Arendt 2000a, 31.

Auf die abgründig menschenverachtende und extrem zynische Parallelisierung von moderner technisierter Landwirtschaft und den KZ-Todesfabriken bei Heidegger verweist bereits Wiehl 1999a, 83; für deren umfassende und philologische und historisch-kritische Gesamtsicht vgl. E. Fayes Beitrag *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus – Analysen auf der Grundlage der Gesamtausgabe* in diesem Band.

problematisiert. Gerade hierin ist aber die *differentia specifica* zwischen Heidegger und Arendt zu sehen: Während Heidegger ‚Auschwitz‘ zum Symptom der Moderne schlechthin erklärt und damit schon in seiner ersten öffentlichen Rede nach dem Faschismus eine deutliche Entlastung der deutschen Täter versuchte, war diese Perspektive für Arendt völlig unmöglich. Obwohl Arendt selbst die KZs als Inbegriff der modernen Zerstörung beschrieb, ist es notwendig, das Churban-Begreifen grundsätzlich aus diesem Komplex herauszuhalten und Arendts Postulat einer eigenen, neuen Begrifflichkeit zu unterwerfen.

Resümee: „Dieses hätte nie [oder: nicht] geschehen dürfen“⁹¹ heißt für sie Bruch mit der aus der alteuropäischen Tradition, auch hinsichtlich deren Philosophie, herrührenden Begrifflichkeit beim Erklärungsversuch des Churbans.⁹² „Keine Tradition“ bedeutet für sie nun übersetzt ein „Denken ohne Geländer“, eine Erneuerung des *sapere aude*, ohne Schul- oder Organisationszugehörigkeiten, ohne historistische Ursache-Wirkungs-Konstruktionen und mechanistische Reduktionismen, Feststellung unserer Ohnmacht bei der Erklärung, bei der fehlenden unbelasteten Begrifflichkeit und die Forderung nach einem ‚neuen An-fangen‘, einem ‚Neu-Beginnen‘.⁹³

3. „Geist unbefangener Menschlichkeit“: die Frage nach der sog. Vergangenheitsbewältigung für die Zukunft – oder ein vorläufiges Resümee

Für Arendt geht es insgesamt (und besonders in der Lessingpreisrede) „um die Frage, wie viel Wirklichkeit auch in einer unmenschlich gewordenen Welt festgehalten werden muß, um Menschlichkeit nicht zu einer Phrase oder einem

⁹¹ Arendt 1996, 59f., was Jaspers 1967, 164 übernimmt.

⁹² Arendts Beiträge zur Kritik der alteuropäisch-philosophischen Tradition und ihre Forderung nach dem radikalen Bruch mit dieser Tradition angesichts des Churban sind fast unübersehbar, aber konzentriert in *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, 1994. Den Bruch mit der Philosophietradition kennzeichnet noch ihr Denkeinsatz in ihrem opus postumum *Vom Leben des Geistes*, vgl. Saner 2007. Von dieser Traditionskritik unterschieden ist ihre kritische Verteidigung der jüdischen Tradition – ganz im Sinne des Zacher! (vgl. Yerushalmi 1996, Stegmaier 2000) – „Und ich gehöre nicht in eine Tradition oder einen Zusammenhang, aus dem mich jeder Federstrich wieder auslöschen kann. In diesen Zusammenhang habe ich mich in sehr bewusster Distanz nur 1933 gestellt für eine kurze Zeit, weil Leute wie ich nötig waren für primitivste Sicherheitsdinge“ – und demgegenüber: „Darum ist es ja nur so schrecklich, eine Jüdin zu sein, weil man sich immer legitimieren muß“ [wie es die von Arendt für ihr jüdisches Selbstbewusstsein ausschlaggebende Rahel Varnhagen formulierte] – so bin ich der Ansicht: dass man sich nie legitimieren kann noch darf“ (Arendt/Blücher 1996, 45).

⁹³ Vgl. die einschlägigen und weiterführenden Studien von Marchart 2005 und Saner 2004.

Phantom werden zu lassen.“⁹⁴ Ihre „Antwort“ ist allerdings äußerst komplex; sie schreibt:

Für diejenigen, die sich für die Frage nach dem Sinn und Verstehen interessieren, liegt das Beängstigende am Aufkommen des Totalitarismus nicht darin, daß es sich um etwas Neues handelt, sondern darin, daß damit der Ruin unserer Denkkategorien und Urteilsmaßstäbe ans Licht gebracht worden ist.⁹⁵

Ihre Schlussfolgerung hinsichtlich dieses Komplexes im damit angesprochenen Aufsatz *Verstehen und Politik* ist der Hinweis auf die Möglichkeit einer „weniger beängstigend[en]“ Perspektive in Gestalt ihrer Reflexion auf das menschliche „Geschöpf, dessen Wesen das Anfangen ist [...] Wenn [aber auch, so folgert sie,] das Wesen allen und besonders des politischen Handelns darin liegt, einen neuen Anfang zu setzen, dann wird Verstehen die andere Seite des Handelns, nämlich jene Form der Erkenntnis, durch welche [...] das, was unwiderruflich passiert ist, schließlich begreifen können und sich mit dem, was unvermeidlich existiert, versöhnen“⁹⁶ Diese angesichts ihrer übrigen Radikalität vielleicht überraschende These der Versöhnung ist ihrer Verpflichtung dem sog. christlich-jüdischen Dialog gegenüber zu verdanken, die vielleicht aus ihrer frühen Augustin-Lektüre resultierte.

Hinsichtlich der Vergangenheitsbewältigung ist bei Jaspers seine Ablehnung der sog. Kollektivschuldthese bekannt; aber dieses hatte ihn gleichwohl nicht daran gehindert, aus einem tiefen Protest gegen die sog. Vergangenheitsbewältigung in der jungen Bundesrepublik diese zu verlassen und den Ruf nach Basel anzunehmen. Verwarf er in seinen Tagebüchern noch die ihm abgeforderte Eingliederung in die „Front der Menschlichkeit“, so kommt er in der hier leider nicht mehr auszuführenden Frage nach seinen Vorschlägen zur Vergangenheitsbewältigung zu eben diesem Schluss: Denn bezeichnend war sein Bekenntnis zu einem 3., nicht wirklich fertig gestellten Werkkomplex während und nach der Nazi-Zeit und damit zumindest doch auch inhaltlich noch ein Dokument seiner Erinnerung:

Die Arbeit an der Weltgeschichte der Philosophie, in der ich zur Zeit stehe, verstärkt das Bewußtsein, das mir seit der Beschäftigung mit der chinesischen Philosophie in den dreißiger Jahren natürlich und fraglos wurde: Wir sind auf dem Wege vom Abendrot der europäischen Philosophie zur Morgenröte der Weltphilosophie.⁹⁷

⁹⁴ Arendt 1989, 38.

⁹⁵ Arendt 1994, 122.

⁹⁶ Ebd., 125f.

⁹⁷ Jaspers 1963, 115. Dass diese Einsicht nicht einfach als eine quantitative Erweiterung des akademischen Kanons der Philosophie, sondern als politisch konnotiert zu verstehen ist, zeigt seine Einsicht an anderer Stelle zum gleichen Zeitraum: „In diesem

Der von Jaspers beschworene „Geist der Menschlichkeit“ – Kosmopolitismus – ist identisch mit seinem „Appell an die Offenheit im Verstehen, an Kommunikation“⁹⁸ und ist als „öffentlicher Kampf des Geistes“ nunmehr kein Erinnerungs-, sondern ein zu erringender Denk-Raum des Politischen⁹⁹). Kein Dokument aber dieses seines Lernen-könnens, das mehr beeindruckend könnte, gibt es als sein Bekenntnis zu seiner, ihm in der Zwischenzeit in manchen Dingen des politisch-philosophischen Geistes ebenbürtigen, wenn nicht eigentlich sogar überlegenen ehemaligen Schülerin Hannah Arendt:

Zu den schönsten Erfahrungen jener Jahre [nach 1945] wurde ihre philosophische und menschliche Solidarität. [...] Die innere Unabhängigkeit machte sie zum Weltbürger [...] Von ihr lernte ich diese Welt des größten Versuchs politischer Freiheit [sc. die USA] und andererseits die Strukturen des Totalitarismus besser sehen als ich es vorher vermochte.¹⁰⁰

Was zum Schluss bleibt, ist ein Hinweis von Primo Levi (in: *Die Untergegangenen und die Geretteten*), der an Jaspers' oben zitierte Einsicht in die Rechtlosigkeit, die immer wieder passieren kann, erinnert:

Es ist geschehen und folglich kann es wieder geschehen: darin liegt der Kern dessen, was wir zu sagen haben“ – es kann geschehen...!

Literatur

- Arendt, Hannah, 1960, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart.
- , 1962, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt/M.
- , 1976, *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt/M.
- /Karl Jaspers, 1985, *Briefwechsel 1926-1969*, hg. v. L. Köhler u. H. Saner, München/Zürich.
- , 1986, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. Mit einem Essay v. H. Mommsen*, München/Zürich.
- , 1989a, *Menschen in finsternen Zeiten*, München/Zürich.
- , 1989b, *Nach Auschwitz. Essays & Kommentare I*, Berlin
- , 1990, *Philosophy and Politics*. In: Arien Mack (Ed.), *Social Research*, Vol. 57, No. 1, S. 73-103.
- , 1993, *Besuch in Deutschland*, Berlin.
- , 1994, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hg. v. U. Ludz, München/Zürich.

Jahrzehnt [sc. 1933-45] wuchs die Einsicht auch bei mir, die zwar seit Jahrtausenden selbstverständlich, nur eine Weile vergessen war: Philosophie ist nicht ohne Konsequenzen. Ich wunderte mich, in der gesamten Philosophiegeschichte diesen Zusammenhang zu erblicken, der so offenbar zutage liegt.“ (Ebd., 97)

⁹⁸ Wiehl/Kaegi 1999, S.9.

⁹⁹ Jaspers 1960, 310f.

¹⁰⁰ Ebd., 94.

- , 1996, Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk. Hg. v. U. Lutz, München/Zürich.
- /Heinrich Blücher, 1996a, Briefe 1936-1968, hg. v. L. Köhler, München/Zürich.
- /Martin Heidegger, 1998, Briefwechsel 1925-1975 und andere Zeugnisse. Aus dem Nachlass hg. v. U. Lutz, Frankfurt/M.
- , 2000a, In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II, hg. v. U. Lutz, München/Zürich.
- , 2000b, Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Hg. v. M.L. Knott, München/Zürich.
- Assmann, Aleida, ³2006, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München.
- Assmann, Jan, 1995, Kulturelles Gedächtnis als normative Erinnerung. Das Prinzip 'Kanon' in der Erinnerungskultur Ägyptens und Israels. In: Oexle 1995, S. 95-114.
- Halbwachs, Maurice, 2003, Stätten der Verkündung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis, Konstanz.
- Heidegger, Hermann, 2000, „In seinem Denken war mein Vater allein“. Ein Gespräch mit Hermann Heidegger. In: Universitas - Orientierung in der Wissenswelt, Stuttgart, 55. Jg., September-Heft, S. [unter dem Titel: „Auch mein Vater hat Widerstand geleistet“. In: Information-Philosophie im Internet: URL: <http://www.information-philosophie.de/philosophie/heideggergesprach.html>; Zugriff: 01.06.2007].
- , 2002, „Mein Vater wollte sich nicht gemein machen“. In: *Junge Freiheit* v. 1. 11. URL: <http://www.jf-archiv.de/archiv02/452yy35.htm>; Zugriff: 26.11.2007]
- Heidegger, Martin/Karl Jaspers, 1990, Briefwechsel 1920-1963, hg. v. W. Biemel u. H. Saner, Frankfurt/M./München/Zürich.
- , 1994, Bremer und Freiburger Vorträge. In: Heidegger, Martin, Gesamtausgabe. III. Abtlg., Bd. 79, Frankfurt/M.
- Heinz, Marion/Goran Gretić (Hg.), 2006, Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus, Würzburg.
- Hersch, Jeanne u.a. (Hg.), 1986, Karl Jaspers. Philosoph, Arzt, politischer Denker, München/Zürich.
- Höffe, Otfried, 2006, Apolitische Politik? Überlegungen zu Hannah Arendt. DeutschlandRadio, 08.10., 9.30-10 Uhr [Unkorrigiertes Manuskript].
- Jaspers, Karl, 1960, Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit, München.
- , 1963, Werk und Wirkung. Hg. v. K. Piper, München.
- , 1963a, Der Philosoph in der Politik. [Ein Gespräch mit Francois Bondy]. In: Der Monat, 15. Jg., H. 175, S. 22- 29.
- , 1965, Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945-1965, München.
- , 1967, Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften. Hg. v. H. Saner, München.
- , 1969, Provokationen. Gespräche und Interviews. Hg. v. H. Saner, Zürich.
- , ²1978, Notizen zu Martin Heidegger, hg. v. H. Saner, München/Zürich.
- /K.H. Bauer, 1983, Briefwechsel 1945-1968, Berlin/Heidelberg/New York.
- , 1986, Erneuerung der Universität. Reden und Schriften 1945/46. Nachwort: Renato De Rosa, Politische Akzente im Lebens eines Philosophen. Karl Jaspers in Heidelberg 1901-1946, Heidelberg.

- Lambrecht, Lars/Axel Schildt (Hg.), 1983, Antifaschismus oder Niederlagen beweisen nichts, als daß wir wenige sind, Köln [Dialektik, Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften, 7].
- , 1993, Zu Walter Benjamins Versuch einer geschichtsphilosophischen Theorie des 20. Jahrhunderts. In: Bremer Philosophica, 1993/1, S. 1-16.
- , 1993a, Philosophie und Politik. Zur Einführung in das Denken Hannah Arendts. In: Bremer Philosophica, 1993/3, S. 1-16.
- , 1999, Der Begriff der Geschichte bei H. Arendt und die Sho'ah. In: P. Amodio et al. (Hg.), *La Sho'ah tra Interpretazione e Memoria*, Neapel, S. 435-470.
- Marchart, Oliver, 2005, Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung. Mit einem Vorwort von L. Zerilli, Wien.
- Martin, Bernd, 1986, Heidegger und die Reform der deutschen Universität 1933. In: Martin Heidegger: ein Philosoph und die Politik, Freiburg [Freiburger Universitätsblätter 25, H. 92, S. 49-69].
- Merlio, Gilbert, 2006, Karl Jaspers. Von der inneren zur äußeren Emigration. In: Heinz/Gretić 2006, S. 193-214.
- Oexle, Otto G., 1995, Memoria als Kultur, Göttingen.
- Saner, Hans, 1970, Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg.
- , 2004, Erinnern und Vergessen. Essays zur Geschichte des Denkens, Basel.
- , 2007, Hannah Arendts Bilder von der Unabhängigkeit des Denkens. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 16. Jg., H.1, S. 5-16.
- Schramm Gottfried/Bernd Martin (Hg.), 2001, Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik, Freiburg.
- Smith, Gary (Hg.), 2000, Hannah Arendt Revisited: »Eichmann in Jerusalem« und die Folgen, Frankfurt/M.
- Stegmaier, Werner (Hg.), 2000, Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition. Frankfurt/M.
- Weinreich, Harald, 1997, Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens, München.
- Wiehl, Reiner/Dominik Kaegi (Hg.), 1999, Karl Jaspers – Philosophie und Politik, Heidelberg.
- , 1999a, Jaspers' Bestimmung des Überpolitischen. In: Wiehl/Kaegi 1999, S. 81-96.
- Wieseltier, Leon, 1998, Kaddisch, München/Wien.
- Yerushalmi, Yosef Hayim, 1993, Ein Feld in Anatot. Versuche über jüdische Geschichte, Berlin.
- , 1996, Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis, Berlin.
- Young-Bruehl, Elisabeth, 1991, Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit, Frankfurt/M.

Erschienen in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Vergessen? Verdrängt? Erinnert? Philosophie im Nationalsozialismus*, Bremen 2008, S. 137-160. [Schriftenreihe der deutschen Abteilung Menschenrechte und Kulturen des europäischen UNESCO-Lehrstuhls für Philosophie (Paris), Bd. 4]